

Religión en la globalización: ¿Integración o resistencia?

STURLA J. STÅLSETT

Noruega

Introducción: La nueva importancia de la religión

La religión ha vuelto con fuerza a la vida pública. Según el sociólogo francés Gilles Kepel, el reciente resurgimiento global de las grandes religiones abrahámicas representa 'La revanche de Dieu' – la 'revancha' o 'venganza' de Dios (Kepel 1994, [1991]). Aunque esto pueda sonar exagerado, el punto principal es obvio: Los rumores sobre 'la muerte de Dios' no tenían fundamento. La tesis de la secularización – que la modernización necesariamente llevaría a una privatización y marginación de la religión de la vida pública – simplemente se ha mostrado errónea.

Por consiguiente, la globalización no puede ser entendida sin un análisis profundo del fenómeno religioso. ¿Qué papel juega(n) la(s) religión(es) en los procesos de la globalización? ¿Acelera u obstaculiza la religión estos procesos de transformación global? ¿Es la religión una fuerza de resistencia o integración en la globalización?

En este artículo trataré de dar algunas respuestas – aunque sean preliminares – a estas preguntas. Veremos que el asunto es complejo. Obviamente, la respuesta depende de qué significado se da al término 'globalización.'

¿Qué es 'globalización'?

La 'globalización' es un término poco preciso y muy controvertido (Orozco 1997); (Hoogvelt 2001, [1997]); (Hinkelammert 1999); (Held and Anthony McGrew 2000); (Held and McGrew 2000); (Marchand and Runyan 2000). Puede expresar una interpretación 'armónica' e idealizada de la unificación del globo como consecuencia de la revolución digital. Así es, por ejemplo, cuando con este término se refiere al 'hecho' de que el mundo ya es 'un sólo lugar' (R. Robertson). Es la idea de la famosa 'aldea global.'

Aunque es posible que este término, 'globalización,' fuese lanzado con la intención de dar una cara positiva y humana a los procesos de transformación global, la realidad es que hoy más bien tiene una fuerte connotación crítica.

Apunta tanto a la unificación como la división y fragmentación del mundo. En palabras breves, globalización es un proceso que crea desigualdad y exclusión – pobreza y cautividad para muchos, y libertad y riqueza sin límites para algunos.

Vale la pena subrayar tres aspectos distintos pero conectados de estos procesos:

1. El aspecto más importante es el aspecto *económico*. Globalización significa un casi omnipotente capitalismo global, el imperio del neoliberalismo. Implica una economización de todas las esferas de la vida humana, y una intensa ‘mesianización’ del mercado. En esta economía predomina la especulativa, la ‘economía de casino,’ el tal llamado turbo-capitalismo. La inestabilidad de los mercados financieros, en particular los mercados de divisas, representan según p.ej. Martin & Schumann una amenaza contra la seguridad del mundo comparable con la amenaza nuclear (Martin 1997). Es importante recordar que estos cambios económicos son resultados de decisiones políticas intencionales, en particular representadas y realizadas por instituciones internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. El resultado de esta globalización económica es que las diferencias entre los ricos y los pobres en el mundo se están incrementando. Hay una fuerte polarización social. En otras palabras, vemos que la globalización tiene un costo humano muy elevado, tiene innumerables víctimas.

2. En cuanto a lo *político* vemos en primer lugar que ‘globalización’ implica una economización de la política. Hoy en día, son los economistas los que gobiernan a los políticos, y no al revés. En palabras de E. Galeano, vivimos una poderocracia globalizada: “...el mundo de hoy otorga el poder de decisión a los poquitos, muy poquitos, que lo han comprado.”¹ Esto lleva a la conocida – sobre todo en América latina – desconfianza generalizada del público hacia los políticos. Existe un gran desencanto, una resignación casi total ante la política tradicional.

Por el otro lado es necesario también hacer referencia al hecho de que durante el siglo pasado sí hubo avances políticos importantes hacia lo que podría llamarse un ‘sector público mundial.’ Me refiero al desarrollo de los derechos humanos y los convenios relacionados con esto que se han logrado a nivel internacional, y la consiguiente institucionalización de estos derechos. Es bueno reconocer estas estructuras globales en principio más democráticas, para poder apoyarlas y promoverlas aún más. Mas que todo se trata del papel de las Naciones Unidas.

Otra tendencia positiva que es parte del aspecto político de la globalización,

aunque en *contraposición* a ella (y es exactamente esa paradoja que particularmente nos interesa en este artículo), es el resurgimiento de los movimientos sociales, la sociedad civil al nivel global. Estos movimientos y grupos hacen alianzas muy amplias y reclaman su papel de actores, de agentes, de sujetos en el proceso mundial. No aceptan ser más excluidos o sobrantes. Reclaman su derecho a participar. Es aquí donde por ejemplo el clamor de los grupos indígenas en Chiapas a través de su rebelión zapatista ha tenido una gran repercusión a nivel internacional: Su conocido eslogan ‘queremos un mundo donde quepan muchos mundos,’ o ‘donde quepan todas y todos,’ ha sido reconocido por muchos en otras latitudes como una demanda legítima e importante en el mundo globalizado. Los grandes encuentros del Foro Social Mundial en Porto Alegre y Bombay bajo el lema ‘otro mundo es posible’ han mostrado la fuerza y la amplitud de estas alianzas.

3. En su aspecto *cultural*, la globalización parece envolver dos procesos contradictorios al mismo tiempo. Por un lado, la tremenda aceleración de los medios de transporte y comunicación hace más visible y presente la pluriformidad de las culturas humanas del globo. Hay una tendencia clara hacia más *pluralismo*, hacia una mezcla de las culturas, hacia el ‘mestizamiento’ y la ‘hibridación.’ Al mismo tiempo no cabe ninguna duda de que el aspecto comercial de la globalización implica una creciente hegemonía cultural por parte del mundo occidental, en particular, de los EE.UU. Es lo que se ha llamado la ‘Coca-colonización de McMundo.’ Esta tendencia va hacia homogeneización: el mundo en la imagen del Occidente. A su vez, esta *neo-colonización* desencadena mecanismos de defensa y resistencia por parte de las culturas amenazadas. Esta reacción los lleva a fortalecer su particularidad, su identidad, su idiosincrasia nacional y étnica. Es aquí donde se ve más claramente el papel renovado y reforzado de la religión.

La religión en la globalización: ‘Relativización’ y ‘revitalización’

En su importante libro *Religion and Globalization* de 1994, el sociólogo canadiense de la religión, Peter Beyer analiza este fenómeno aparentemente contradictorio (Beyer 1994). Hay, según él, un proceso simultáneo de ‘relativización’ y ‘revitalización’ de la religión bajo la globalización. Las nuevas experiencias de pluralidad religiosa que son resultado de la nueva proximidad de religiones que antes tenían poco contacto, llevan a la conciencia de que ‘mi’ religión sólo es una religión entre muchas. Aunque yo mantenga que mi religión sea la religión verdadera, este reclamo ha dejado de ser evidente, ya que mi religión no es la única religión

¹ Citado en “Carta a las iglesias,” No 459, 2000, pág. 10.

viva en el contexto. Así, mi religión se ‘relativiza.’ Pero eso a menudo significa que ‘mi religión’ adquiere una nueva importancia para mí, y para mi grupo. Frente a todas estas ‘otras’ religiones, estos ‘otros’ grupos, pueblos, seres humanos, ¿quiénes somos nosotros? ¿Quién soy yo? Así la tradición religiosa se revitaliza, toma nueva fuerza y relevancia. La religión forma parte esencial de la identidad cuestionada bajo la presión de la globalización.

Esta revitalización de la religión que es resultado de la globalización puede funcionar tanto *a favor de* como *en contra* del mismo proceso de globalización. Puede ser ‘pro-sistémica’ o ‘anti-sistémica,’ dice Beyer. Puede facilitar la integración en los procesos globalizadores, o hacer resistencia frente a ellos.

Pero este fenómeno es más complejo: tanto la integración (p.ej. misión-conquista o reconciliación-ecumenismo) como la resistencia (fundamentalismo violento o teología de liberación abierta al diálogo inter-religioso) pueden tener formas muy distintas. Y, según Beyer, la religión también puede tener las dos funciones – integración y resistencia – al mismo tiempo: Le religión puede trabajar *en contra* de ciertas deficiencias o consecuencias negativas de la globalización, para *promover* una ‘globalización’ alternativa, fundada en otros valores globales o universales.

Que la religión occidental – el cristianismo católico y protestante – ha jugado y sigue jugando un papel importante en los procesos de globalización como ‘occidentalización’ de todo el globo es claro y conocido. El famoso filósofo francés Jaques Derrida habla de ‘globalatinización,’ refiriéndose precisamente a ese aspecto de la religión ‘latina’ o sea ‘de Roma’ en el proceso actual. Esto sería un ejemplo claro de la religión como fuerza globalizadora, o como fuerza de integración.

Pero el papel de la religión en la época de la globalización también es crítico y antagonico, como ha subrayado por ejemplo el historiador norteamericano Samuel P. Huntington en su conocido libro *The Clash of Civilizations* (Huntington 1997). La occidentalización del mundo provoca una reacción étnica, cultural, y religiosa por parte de las otras culturas. Después de la caída del muro de Berlín, estamos según Huntington ante un choque de siete o ocho ‘civilizaciones.’ Estas civilizaciones tienen como su fundamento último una tradición religiosa particular. El choque de civilizaciones implica entonces guerras de religiones.

En otras palabras, la resistencia religiosa a la globalización como homo-

geneización y occidentalización a menudo se vuelve fundamentalista. Esto es el punto principal de Huntington. Después del 11 de septiembre 2001 quizá se podría hablar de un ‘choque de fundamentalismos,’ como hace el autor palestino Tariq Ali, pensando en el hecho de que tanto bin Laden como Bush luchan en el nombre de su dios. Los dos hacen uso de un lenguaje religioso que es antagonico y dualista: se trata de una lucha de vida y muerte entre los ‘buenos’ y los ‘malos.’

Las graves consecuencias de un ‘choque de fundamentalismos’ como lo que hoy se vive son bien conocidas. Aunque desde contextos y perspectivas muy diferentes, los proyectos políticos del presidente George W. Bush y el líder de Al Qaeda tienen en común un antagonismo absoluto, siguiendo una lógica excluyente. Los dos quieren hacer que su particularidad sea absoluta y omnipresente. Bush, desde su posición poderosa en el sistema; bin Laden desde su rechazo total del sistema occidental globalizado.

Urge oponerse a esa lógica excluyente, totalitaria y violenta. Es legítimo y necesario que la religión sea una fuerza de resistencia contra la globalización neoliberal. Pero es problemático cuando la respuesta religiosa y teológica a un proyecto totalitario y excluyente (globalización), se muestra como otro proyecto excluyente y cerrado (fundamentalismo). En cambio, lo que se necesita más que todo bajo la globalización, es una fe religiosa que expresa la apertura fundamental al otro: el excluido, la víctima, aún el ‘enemigo.’ Esto también apunta a la necesidad de diálogo inter-religioso e inter- (o trans-cultural) (Küng 1997). Sólo así se puede hacer una resistencia eficiente a largo plazo.

Veremos esto en el caso de América Latina, primero a través de una aproximación histórica a la conquista, y después analizando brevemente el caso de la teología de la liberación.

La conquista de América latina como primera experiencia de ‘globalización’: Cuatro observaciones.

Si bien se puede decir que el proceso de desarrollo mundial que hoy se llama globalización (o mundialización) tiene sus raíces en el mal llamado ‘descubrimiento’ – ‘encubrimiento,’ diría Enrique Dussel (Dussel 1992) – de América Latina en el siglo XV, vemos que desde el primer momento, hay una relación íntima entre ese proceso y la religión. Además vemos

claramente que la religión juega un papel ambiguo en este proceso – un papel ambiguo que tiene su analogía en América latina hoy.

1. Con la conquista se abre por primera vez en la historia humana la posibilidad de hacer un mapa global. Por primera vez es posible tener una visión global del mundo en que vivimos. Esa posibilidad va mano a mano con la posibilidad de conquistar esa totalidad, ganar dominio sobre ella, y llegar a ser un poder o imperio universal. Como es bien conocido, esta perspectiva es fundamental para el proyecto de la conquista del ‘nuevo mundo’ en los siglos XV y XVI. Para los pueblos originarios de estas tierras, los pueblos indígenas, este proceso era fatal. Significaba una catástrofe demográfica que se acercaba al exterminio total. Podemos entonces hacer una primera observación: *Que no sólo hoy, sino desde su primer momento, la globalización ha tenido un costo humano muy elevado. La ‘Globalización’ requiere víctimas innumerables.*

2. De los mal llamados ‘indios’ tal vez se podría decir que el descubrimiento/conquista significaba su ‘integración’ o inclusión en el mundo global. El mismo nombre ‘indio,’ y la historia dominante (narrada desde la perspectiva de los ganadores) de ese proceso como ‘encuentro’ – y no como enfrentamiento – de ‘dos mundos,’ apuntan a una interpretación de este tipo. Sin embargo, el casi exterminio de estos pueblos muestra claramente que en ese mismo proceso de su ‘inclusión’ en la historia del mundo ‘civilizado’ los pueblos originarios fueron de hecho *excluidos* de esa nueva sociedad global. Podemos entonces hacer la *segunda observación*, ligada a la primera, pero precisándola: *Como hoy en día, la Conquista como primera experiencia de ‘globalización’ mostraba que la globalización lleva a la exclusión real de multitudes de seres humanos. Las víctimas reales de la globalización son ‘los excluidos.’*

3. La conquista de América latina se llevó a cabo motivada por un tremendo afán de riqueza, sobre todo de oro, nuevas tierras y acceso a nuevas rutas para el negocio (Gutiérrez 1989); (Gutiérrez 1993). Pero los conquistadores también tenían motivos religiosos. Es bien conocido como Cristóbal Colón se interpretaba a sí mismo como un mensajero de Dios, un servidor del Papa y de la Iglesia tanto como servidor del Rey de España (McKennie Goodpasture 1989). Él mismo puso énfasis en el significado etimológico de su nombre Cristóbal – ‘aquél que lleva a Cristo.’ Y la iglesia, por supuesto, tenía gran interés en convertir a las

gentes ‘descubiertas,’ para ‘salvar sus almas’ y así ganarse el dominio religioso sobre ese nuevo mundo. Esto se interpretaba en términos teológicos como una respuesta fiel al mandamiento de Cristo de evangelizar a todas las naciones hasta los fines de la tierra. La tercera observación entonces, es doble: *Primero, que la religión en general puede ser una fuerza muy significativa de motivar y empujar un proceso de conquista-globalización. Segundo, que la fe cristiana en particular tiene una perspectiva o visión global, entendida como misión. El cristianismo se dirige hacia la totalidad de la existencia humana, hacia lo universal.*

4. Pocas fueron las voces que se levantaron en contra de esa exclusión fatal de los pueblos indígenas en aquel entonces. Pero si las hubo. E, interesantemente, estos pocos que se oponían abiertamente al proceso violento de conquista era gente religiosa, personas de la Iglesia. El más conocido entre ellos fue el fraile Bartolomé de Las Casas. A través de su propia experiencia en el nuevo mundo, primero como encomendero, después como padre dominico y últimamente como obispo, iba madurando una postura y una práctica muy críticas hacia la actitud de sus propios compatriotas frente a los pueblos del nuevo mundo. Su defensa incansable de los derechos de los indios se hizo notar a tal grado que afectó directamente a la política del Rey de España, y fray Bartolomé de Las Casas fue oficialmente nombrado Defensor de los Indios.

No obstante su impresionante oposición al proyecto dominante y excluyente de colonización, Las Casas no llegó a cambiar en definitivo el proceso histórico de marginación de estos pueblos. Sin embargo, como una voz profética apelando a la conciencia humana de sus compatriotas en aquel entonces, apunta a un papel de lo religioso en procesos de globalización que es contrario a aquél que enfocamos en la tercera observación. Y esa sería nuestra *cuarta observación*: *Frente a un proceso de globalización que lleva a la explotación y al dominio, la religión en general, y el cristianismo en particular, pueden ser un recurso fundamental de oposición, de crítica, de resistencia y superación.* Este es precisamente el papel del profeta, que denuncia las injusticias y la violencia y reclama el derecho de los pobres y oprimidos.

¿Cómo es que Las Casas llega a esta postura contracorriente y liberadora en favor de los indios? Menciono dos puntos importantes

que profundizan nuestra cuarta observación.

Primero: Las Casas logra ponerse en el lugar del excluido, para leer la historia ‘desde el reverso’, como dice Gustavo Gutiérrez, Las Casas argumenta ‘como si fuese indio’ [si Indus *eset*] – expresión que el mismo Las Casas utiliza en su conocida obra *Apología*.² Es decir, para tener una visión crítica y real del proceso de globalización es necesario ponerse a su exterior, o ‘a su reverso’, en la posición de las víctimas de esa misma.

Segundo, un punto sumamente importante: La crítica Las Casas a la conquista no es una crítica a la visión global o universal como tal. No es una posición sectaria o parroquial, en el sentido cerrado. Al contrario, Las Casas argumenta en contra de la exclusión de los pueblos indios, basándose en – precisamente – otra visión global del ser humano y sus derechos. Para Las Casas es fundamental reconocer que los indios también son seres humanos, creados a la imagen del Creador, y por lo tanto, con plenos derechos de ser respetados y tratados como tales. Su proyecto fundamental es un proyecto de una globalización más humana, y así, más cristiana. Su perspectiva es incluyente: Incluye hasta al desconocido, al otro – el ‘indio.’

El caso de la teología de la liberación: resistencia no-excluyente a la globalización

El papel profético jugado por Bartolomé de Las Casas en el siglo XV es reconocido como el primer paso hacia una teología – es decir, una reflexión sistemática sobre la fe cristiana – que casi cinco siglos más tarde se llamaría teología de liberación. Esta corriente teológica que tomaba forma en América Latina en los años 60 y 70, y llegaba a tener un impacto regional y mundial que es bastante excepcional. La primera y permanente intuición de la teología de la liberación es la conocida ‘opción por los pobres.’ Implica por lo tanto, como Las Casas, ponerse al lado del pobre (‘como si fuese indio,’ recordamos) para en un primer momento afirmar en palabra y practica, que Dios quiere sobre todo al débil y al oprimido, y en un segundo momento reflexionar críticamente sobre lo que esa practica en favor de la liberación del pobre y oprimido implica para la fe. Es significativo que, el

‘padre de la teología de la liberación’ Gustavo Gutiérrez, ha hecho un gran trabajo sobre – precisamente – Bartolomé de Las Casas (Gutiérrez 1992).

Recordamos la cuarta observación: frente a un proceso de globalización que lleva a la explotación y al dominio, la religión en general y el cristianismo en particular pueden ser un recurso fundamental de oposición, de crítica, resistencia y superación. Ese papel profético es el papel que en las últimas décadas ha sido jugado más que todo por los que se inspiran en la teología de la liberación.

Estos puntos son importantes, entonces, cuando vemos la globalización actual desde la perspectiva de la teología de la liberación:

1. La polarización y exclusión social a que lleva sobre todo ese proceso, son criticadas fuertemente. La opción por los pobres, llevado por misericordia hacia ellos y el reclamo de la justicia que se les debe, es hoy un fundamento para oponerse a un modelo económico ‘sin corazón’ (Mo Sung 1992), cf. (Assmann 1991); (Assmann 1993); (Hinkelammert 1998); (Gutiérrez 1998), o sea, que no tome en cuenta el derecho fundamental de todos seres humanos de poder vivir una vida plena y digna.

2. La adoración del poder adquisitivo, del dinero, es en la perspectiva de la teología de la liberación condenada como *idolatría*. En los evangelios queda muy claro de que no se puede tener dos dioses, o se cree en el dios Dinero, el Mamón, que además, requiere sacrificios humanos, o se cree en el Dios de la vida, que ama al pobre y actúa para su salvación integral - o sea de cuerpo y espíritu, en la historia, y mas allá de esa historia.

3. En su visión de liberar al pobre de su miseria para poder crear una nueva comunidad o sociedad donde no haya exclusión ninguna, la teología propone una globalización alternativa, más humana, y por lo tanto más cristiana. El reino de Dios, es para la teología de la liberación el fin último de toda la fe cristiana (Ellacuría 1984); (Sobrino 1991). Ese reino no se encuentra únicamente más allá de la historia, sino que se concretiza y se construye, paso a paso, en la historia humana. Ese reino es parcial: es el reino de los pobres. Pero precisamente por ser el reino de los que han sido excluidos por los poderes de este mundo, puede ser un reino donde ya no haya exclusión, o sea un reino para todas y todos.

En este sentido, la teología latinoamericana de liberación representa una respuesta adecuada y eficaz a la globalización. Porque responde a la exclusión con una lógica de inclusión. Va desde la opción por los pobres a un mundo donde quepan todos y todas (Stålsett 2003). Como ha dicho Pablo Richard,

² *Apología*, pág. 229, citado en (Gutiérrez 1993, 87).

hoy en día la frase ‘todos y todas’ es sumamente revolucionaria.

Pero ahí está también un dilema. La teología de la liberación *no* responde al intento del sistema dominante de hacer de su particularidad algo global (occidentalización, economización, la ‘inevitabilidad’ del neoliberalismo), con *otro* intento de globalizar su particularidad. Los valores que se promuevan – justicia, igualdad, paz – son valores universales. No hace falta ser ‘creyente’ o ‘teólogo de la liberación,’ ni latinoamericano, para aceptar y afirmar estos valores. De ahí quizás, una dificultad principal de esa teología hoy en día: su perspectiva sigue siendo muy válida y relevante, pero esa perspectiva no necesariamente tiene que llevar su nombre. Más importante que ‘teología de la liberación,’ es la liberación de los pobres, dice Gustavo Gutiérrez (Gutiérrez 1991).

Cuando se dice que la teología de la liberación ya ha muerto, ya no tiene validez, creo que es una afirmación incorrecta. Es que esa teología, fiel a su principio fundamental de *aprender a aprender* (Segundo 1976) se muestra en la *práctica*, y en el *cambio* continuo de métodos y perspectivas. Porque estos cambios son necesarios para que esa teología pueda mantenerse fiel a su opción primordial: la opción por los pobres, que son los excluidos del proceso llamado globalización.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, HUGO. 1993. *Economía y teología. In Conceptos fundamentales del cristianismo*, edited by C. F. Samanes and J.-J. Tamayo-Acosta. Madrid: Editorial Trotta.
- , ed. 1991. *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- BEYER, PETER. 1994. *Religion and Globalization*. London - Thousand Oaks - New Dehli: SAGE Publications.
- DUSSEL, ENRIQUE. 1992. *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid.
- ELLACURÍA, IGNACIO. 1984. *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la*

historia. San Salvador: UCA Editores.

- GUTIÉRREZ, GERMÁN. 1998. *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*. San José: DEI.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO. 1989. *Dios o el oro en las Indias*. Lima.
- . 1991. *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation*. Revised Edition with a New Introduction. Transl. and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson. Fourth printing ed. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- . 1992. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas CEP.
- . 1993. *Las Casas: In Search Of The Poor Of Jesus Christ*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- HELD, DAVID, & DAVID GOLDBLATT, JONATHAN PERRATON, ANTHONY MCGREW. 2000. *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- HELD, DAVID, & ANTHONY MCGREW, eds. 2000. *The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate*. Cambridge: Polity Press.
- HINKELAMMERT, FRANZ J. 1998. *El Grito del Sujeto: Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. 3rd ed. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- , ed. 1999. *El Huracán de la Globalización*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).
- HOOGVELT, ANKIE. 2001, [1997]. *Globalization and the Postcolonial World. The New Political Economy of Development*. Second Edition: Substantially Revised and Updated ed. Hampshire: Palgrave.
- HUNTINGTON, SAMUEL P. 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. First published by Simon & Schuster 1996 ed. New Delhi: Viking.
- KEPEL, GILLES. 1994, [1991]. *The Revenge of God. The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Translated by A. Braley. Cambridge/Oxford: Polity Press.
- KÜNG, HANS. 1997. *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. Translated by J. Bowden. London: SCM Press.
- MARCHAND, MARIANNE H., & ANNE SISSON RUNYAN. 2000. “Feminist sightings of global restructuring: conceptualizations and reconceptualizations,” in *Gender and Global Restructuring. Sightings, Sites and Resistances*, edited by M. H. Marchand and A. S. Runyan. London and New York: Routledge.
- MARTIN, HANS-PETER, & HARALD SCHUMANN. 1997. *Globaliseringsfjelden*. Angrebet på demokrati og velstand. Translated by P. L. Sørensen. København: Borgen.
- MCKENNIE GOODPASTURE, H., ed. 1989. *Cross and Sword: An Eyewitness History of Christianity in Latin America*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- MO SUNG, JUNG. 1992. *Deus numa economia sem coração. Pobreza e neoliberalismo: un desafio à evangelização*. São Paulo: Edicoes Paulinas.
- OROZCO, JOSÉ LUIS. 1997. “Globalización,” in *Breviario Político de la Globalización*, edited by J. L. Orozco and C. Dávila. México: Fontamara.
- SEGUNDO, JUAN LUIS. 1976. *Liberation of Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- SOBRINO, JON. 1991. “Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación.” Vol. 1. San Salvador.
- STÅLSETT, STURLA J. 2003. *The crucified and the Crucified. A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino*. Vol. 127, *Studies in the Intercultural History of Christianity*. Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang.